

ثقافة الإضطهاد وأزمة التراث: هل توقف العلمانية الترف ؟ / نايل أبو شقرا. — في :

Annales de philosophie et des sciences humaines. — Vol. 25 (2009), pp. 119-153.

I. العلمانية

II. الأديان — دراسات مقارنة

III. الإسلام والسياسة

citation and similar papers at core.ac.uk

brought to

PER E1044 / T12042751

ثقافة الاضطهاد وأزمة التراث هل توقف العلمانيّة الترف؟

نايل أبو شقرا

باحث حرّ في تاريخ لبنان

قبل قرن وربع القرن أفرغ الفيلسوف الفرنسي، أرنست رنان ١٨٢٣-١٨٩٤، جعبته من النقد الاوروبي، في مساحة الثقافة الإسلاميّة في محاكاة إنسانيّة للواقع العربي والإسلامي الذي كانت تتخبط فيه مجتمعات الخلافة الإسلاميّة. من جامعة السوربون، وبتاريخ ١٨٨٣/٣/٢٩، استجمع رينان تشكيلات التاريخ الإسلامي ومساقطه، منذ عصر الفلسفة العربيّة وحتى ما نزعم نحن أنّه عصر النهضة، ليقدّم مساءلة ثقافيّة عن ألف عام من الهوان الإسلامي، وقد رأى من لفحت ذاكرتهم الحروب الصليبيّة أو من أعاقهم التاريخ عبور القرن الثالث عشر الميلادي، في نقد رينان تجنياً فاضحاً

على تراث أراضع الاوروبين لقاح الثقافة^١ الشرقيّة، ولكن الحائر امام مرآة الشرق قريباً كان أو بعيداً، لا بدّ أن يتواضع أمام نصّ هذا الفيلسوف، بعد أن يعرف الواقع التاريخي للمجتمعات التي لم تتغير كجماعة بالرغم من تميّز بعض الافراد فيها.

كان المعني الأوّل بهذا النقد من قرب أحد أقطاب الثقافة الإسلاميّة في عصره، ومتنكب نهضة الشرق وإن مع خيبة الشيخ جمال الدين الأفغاني، الذي كان يؤمن بالحرية والقومية ومفهوم السلطة على الطريقة الغربية، لقد استعرض رينان تاريخ الفلسفة في الشرق، والتي كانت بنظره صيغة عربيّة لفكر غير عربي "كان الإسلام في الفترة الاولى ملغوماً بالملل والنحل ومعتدلاً بفضل المعتزلة الذين هم بمثابة البروتستانت"^٢، ثم يشرح رينان وجهة نظره من الإسلام فيقول: الإسلام هو الإتحاد الكامل بين الروحي والزميني وهو سلطان العقيدة وهو أشدّ ما حملت الإنسانية على عاتقها من الأغلال، فالمسلم برأيه "ينأى بنفسه عن العلوم الطبيعيّة لأنّه يراها منافسة للعلم الالهي ويعادي العلوم التاريخيّة لأنّها تحتفظ بذكرى ضلالة الماضي"^٣. ردّ الأفغاني على محاضرة رينان في صحيفة Le débat، في أيار ١٨٨٣، بما يتوافق مع موقعه الثقافي الانفتاحي، ومما جاء في ردّه: "أنّ الرعب الذي يخيّ على كلّ أمة... لا بدّ أن يمنع عنها القدرة على التمييز بين الخير والشر، أو عن ادراك أسباب السعادة وتبين مصادر الحيات"^٤. يستطرد الأفغاني فيقول: "إذا سلمنا أن الديانة الإسلامية كانت عائقاً يحول دون أن تتطور العلوم فما الذي يدفعنا إلى اليقين أن هذا العائق لا يرتفع في يوم من الايام، بماذا تختلف الديانة الإسلامية عن غيرها من الديانات...؟ خذ مثلاً الديانة المسيحية واقصد الناس الذين اتبعوا تعاليم هذه الديانة وتكيف سلوكهم بأحكامها، لقد خرجت من الطور الأوّل وهي تتقدّم بخطى سريعة في طريق العلم والتطور، أمّا المجتمع الإسلامي فلم يتخلص إلى الآن

١. محمد الحداد، قواعد التنوير، من أجل توسيع دائرة التحمل الإسلامي للرأي المخالف، نصوص ومواقف، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩، ص.٥٣.

٢. محمد الحداد، المرجع نفسه، ص. ٥٤ و ٥٥.

٣. محمد الحداد، المرجع نفسه، ص. ٥٥ و ٥٦.

٤. محمد الحداد، المرجع نفسه، ص. ٥٩.

من وصاية الدين، وكلّما تذكرت أنّ الديانة المسيحية سبقت الإسلام بقرون اعتراني الأمل في أن تحطم الأئمة الإسلامية يوماً أغلالها وتتقدّم شاحخة في طريق المدنية على شاكلة الغرب الذي لم تثنه عن ذلك العقيدة المسيحية رغم صرامتها وتعصبها"، ويتساءل الأفغاني "كيف انطفأت جذوة الحضارة العربية بعد ان أهرت العالم بضيائها...؟ وكيف ظلّ هذا المشعل منطفئاً والعرب غارقين في لجج الظلام...؟ هنا تبدو الديانة الإسلامية مسؤولة، فمن الواضح أنّه حيثما حلّت فقد خنقت العلم، واعاها الاستبداد اعانة كبرى على تحقيق مقاصدها^١.

هذان الاتجاهان المختلفان في أرضيتهما المعرفية والمثليان في آن على تصوير مشكلة التخلف التي تجذرت في العالمين الإسلامي والعربي، لن يؤثر أحدهما بالآخر ما لم تنضج إيجابيات مفترضة على الضفة الشرقية للمتوسط، وهذا الشرط لم يتحقق في التاريخ الحديث على صعيد أنسنة المجتمع الإسلامي بالرغم من المحاولات العديدة التي قام بها الغرب الدنيوي التزعة والاخلاقي الممارسة لتدجين الشرق الذي لم يظفر بقفزة نوعية تبلور خطابه السياسي وتخرجه من قعر تراثه.

معوّقات التراث الإسلامي في عقلنة الممارسة السياسية

لقد تأصّلت المنهجيات التراثية بفعل المذاهب الفقهية، بحيث كان المجتمع الإسلامي يخضع لتفاصيل تقوية كان معها الفرد أسير الجماعة الحاضنة، وشعور هذه الجماعة بوجوب الحفاظ على كلّ ما هو تلازمي مع نصوص مقدّسة بات تجديد القراءة فيها خارج سياقاتها الفقهية ضرباً من الكفر، حتى أنّ كلّ ما قدم حتى الآن من قراءات معاصرة حول أنظمة الحكم وبناء الدولة وتحقيق العدالة الاجتماعية ما هو إلّا نتاجات معرفية فردية تسبح في أفقها الخاصّ دون أن تؤثر في وجدان الجماعات الذي نما في حواضن عقيدة جهادية تستبعد الآخر من أيّ شراكة حقيقية تقوم على التواصل الحضاري، حتى أنّ القراءات التي تنحو إلى الوسطية والهادفة إلى بناء مجتمع يتموضع بين الالتزام الديني والحدّانة يمكن توصيفها بأنّها هروب إلى النصّ الآمن، فمثقّفو السنة يعتبرون أنّ "كلّ فكرة تصدر عن العقل لا عن الوحي في عالم ما وراء الطبيعة أي في عالم العقيدة إنّما هي فكرة وثنية

١. محمد الحداد، المرجع نفسه، ص. ٦٠ و ٦٣.

لا حقّ لها في الوجود"^١، أمّا الفكر الشيعي فيعتبر "أنّ النبوة عابرة وأنّ الولاية سرمدية وأنّ الوصف الاول يعني نبوة التشريع وأنّ الثاني المختص بالولاية يتعلّق بنبوة سرمدية هي الوصف الدائم لأولياء الله حيث يعتبرون دينهم هو ايضاً الدين السرمدى للإنسانية الروحية"^٢، وبالرغم من أن مسارات العالم الغربي قد تحوّلت عن كلّ ما هو عقيدى منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الأمر الذي حرّر الفرد فيه، من قيود الوضعانية اللاهوتية، فإنّ العالم الإسلامي لم يزل يشكل الساحة المثلى للابحاث الانتروبولوجية نظراً لخصوصياته الكثيرة والتي لم تزل تشكل نواة الاصطفاف الديني التي تدفع بها الاليات القبلية المستكنة وتغذيها طروحات تضفي على الراعي، هبة تحول دون النقد ذي الابعاد الطموحة التغييرية بحيث باتت العلاقة بين المجتمع والدين من جهة والمجتمع والسلطة من جهة ثانية محكومة بشكل طبيعي بالفطرة التي لم تزل تلاقي حيثاتها في هذا التلازم بين الجماعة والشريعة والتي يلعب فيها الفقه دوراً أساسياً حتى أن التظاهرات الدينية تكاد تختفي من نسيج بعض المجتمعات العربية في العلاقة بين المجتمع والسلطة ولكنها غالباً ما تكون حاضرة في المكونات الثقافية لهذا المجتمع على خلفيّة مفهوم تقديس السلطان.

هذا الإيمان الديني في المجتمعات الإسلامية كان ولم يزل سبباً في اضطهاد الجماعات التي ترى في القناعة والرضوخ مكسباً لاسترضاء الله، واصبح التذلل للسلطة مدخلاً واسعاً للإنجرار وراعها وهي تنتهز هذا الشعور لإحكام السيطرة على مجتمعتها في غياب أي اعتراض شعبي، لا بل أن هذه السلطة اصبحت مصدر الخوف الاساسي وبات التغيير السياسي ضرباً من المستحيل، إذ أن هرمية الحكم سرعان ما تتشكل من قوى رسمية مسلحة تحمي هذا النظام وتقف بمواجهة أيّ معترض على قراراته.

واذا ما استثنينا النظام اللبناني والذي حرق استثناءً فإنّ الانظمة العربية والإسلامية في غالبيتها شكّلت وتشكّل مفهوم الخلافة الإسلامية اللامركزية ونعني أن كلّ نظام اصبح خلافة مستقلة فلا

١. شرح العقيدة الكبرى المسماة عقيدة التوحيد، للأمام ابي عبد الله محمد بن يوسف شعيب السنوسي تحقيق

يوسف احمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الاولى ٢٠٠٦، ص ٣٦٩.

٢. هنري كوربان، عن الإسلام في ايران، مشاهد روحية وفلسفية، الجزء الاول، التشيع الاثنا عشري، نقله إلى

العربية وحقّق نصوصه نواف الموسوي، دار النهار للنشر، الطبعة الاولى ٢٠٠٠، ص. ٣٢٥.

المعارضات المنتظمة في احزاب، ولا النقد السياسي، ولا التقارير النقدية للهيئات والمنظمات الدولية قادرة مجتمعة على إيجاد خرق في شمولية هذه الأنظمة حيث أنّ الاضطهاد يمارس بشكل يومي على المواطنين دون أيّ حراك اعتراضى ليس على سياسة الدولة فحسب بل على الممارسات الادارية لأجهزتها، فثقافة المساءلة من قبل السلطة السياسية لهذه الاجهزة تكاد تكون معدومة، وهذا ما يرسخ فطرة المجتمع على الانقياد والتي بات معها استبعاد تداول السلطة أمراً مسلماً به، وحتى في دول عربية اعتبرت هوامش نظامها علمانية فعندما توفرت مبررات الاستبداد انتهكت الحرية الفردية من خلال الممارسة الفاضحة في الانتخابات الرئاسية وما رافقها من حدّ للحرّيات الاعلامية، والمعارضة.

إنّ مقارنة الحداثة بما هي تمثل واعٍ وشامل للحضارة المعاصرة لم تزل مرفوضة من قبل المجتمعات التي يتشكل منها العالم الإسلامي خلافاً لما كان يراه بعض المفكرين منذ ربع قرن حيث راهن على آليات الفكر القومي العربي^١، إذ أنّ الارتقاء من نظام الملل إلى القومية العربية ورافعها من النظم الاشتراكية والوحدوية، والتي رعتها أنظمة قمع عربية ثم الهبوط إلى الانظمة المدفوعة بالايديولوجية المذهبية والأصولية الإسلامية، هو دليل قاطع على عجز المجتمع الإسلامي عن أن ينتج أنسنة تضع عازلاً بين ثقافة الأسلاف والحداثة، ويعلّق كلوفيس مقصود على التحوّل الانحداري بالقول: "يبدو في القرن الحادي والعشرين اذا سئل المرء عن هويته فسيجيب بأنّه شيعي أو سني أو مسلم أو ماروني فهل يعني ذلك أنّ الأول رجعي في حين أنّ الثاني الذي يربط هويته بالمذهب والطائفية أو العنصرية هو التقدمي أو الواقعي الجديد"^٢.

لقد شكلت الجماعة بايديولوجيتها المتناسكة وبرضوخها إلى مسالك الايمان التي كانت السلطة تشكل أحد مظاهرها الانتهازية قاعدة صلبة لقرارات هذه السلطة سواء كانت لمصلحتها أو

١. سعيد مراد، بحوث في الفكر القومي العربي، اشكاليات نظرية، سلسلة دراسات اعدت بإشراف معهد الانماء العربي، الطبعة الأولى ١٩٨٥، ص. ٢٥١.

٢. كلوفيس مقصود، الوطن العربي والتحديات الراهنة (متطلبات الاصلاح في العالم العربي)، مؤسّسة عبد الحميد شومان، عمان، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ٢٠٠٦، ص. ٦٦.

العكس، بحيث بات القبول بكلّ شيء هو الأعم الأغلب الامر الذي شجع الحكام على الاضطهاد، وهذا ما استخلصه محمد كرد علي في النصف الأوّل من القرن العشرين (١٩٣٦) حيث يقول "منذ ظهر الإسلام، كان من يخالف الجمهور في المعتقدات والآراء يحمل إلى الولاة فيما يستثبوه أو يعاقبوه وما فتئ المهيمنون على الشريعة يثيرونها شعواء على كلّ من جاهر بفكرة دعا إليها أو لم يدع، ويكفي في بلائه خروجه عن المألوف والعرف".^١ وبعد مرور سبعين سنة بالتتمام والكمال على كلام كرد علي، لم يرَ محمد أركون ما يبشّر بطلوع الفجر من الشرق العربي والإسلامي، بل أنّه أبدى خوفاً شديداً من المستقبل في ضوء حاضرنّا المظلم يقول أركون: "ينبغي على المفكر في العالم الإسلامي اليوم ان يواجه بكلّ شجاعة محاكم بلده بل وحتى التصفية الجسديّة لمجرد أنّه يبحث ويفكر، لقد ضاقت الأمور واشتدت منذ ان اصبحت الثورة الإسلاميّة تلاحق في كلّ مكان ما تدعوه بالتحديف والكفر والزندقة والردة، بل وحتى أيّ انحراف عن الارثوذكسيّة الدينيّة المهيمنة... والتي فرضت نفسها بحدّ السيف من القرن الخامس هجري... أي منذ الخليفة القادر والعقيدّة القادريّة التي أباحت دم المعتزلة وغيرهم من المذاهب غير السنيّة منذ الف سنة".^٢

لا يمكن للمجتمع الإسلامي أن يتحرّر من واقعه الملتبس بالمفهوم الاجتماعي إن لم يحرّر ذاته الإنسانيّة من ذاته الإيمانيّة، قد يبدو ذلك مستحيلاً في المنظور الإسلامي، لأنّ إنسانيّة المسلم يراها إيمانه بدينه، ولكنّ الحراك العلمي قد غيّر الوجهة الثقافيّة للفكر الإنساني الأوروبي، حيث بات أكثر قدرة على تقديم نماذج حضاريّة انعكست على الانسان الشرقي الإسلامي بجانب مادي معين، هذه النماذج تقدّم التجربة تلو التجربة في فعاليّة وضع الفواصل اللازمة بين الدين والسياسة أو العقيدة والدولة، فالشرق الذي يعاني منذ قرابة الألف سنة من أزمت حادة في مجالي الدين والسياسة (صراعات طائفيّة ومذهبيّة وسياسيّة) ما انفك يصارع ذاته، بحيث إنّ المشكلات التي أنتجها أو أنتجت باسمه باتت تفوق بكثير قدرته على معالجتها والخروج منها.

١. محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربيّة، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصريّة، الجزء الثاني ١٩٣٦، ص. ٦٩.

٢. محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هاشم صالح، دار الساق،

الطبعة الاولى ١٩٩٧، ص. ٩.

حاول ويحاول الشرق الإسلامي التماذي في اتهاماته للغرب الأوروبي على خلفية استعمار الشرق وتدمير بنيانه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، في حين أنّ هذا الشرق لم يكن فيه ما يدفع للتدمير سوى هيكلته السياسية التي كانت عباً على مجتمعاته أولاً وعلى الغرب الأوروبي ثانياً، فالجتمعات الشرقية لم تكن قادرة على إعادة صوغ سياسة تأخذ بالاعتبار حقّ الإنسان الشرقي في التعبير عن هويته الثقافية خارج مفاهيم القبلية التي كانت مشتتة بين الجماعة الحاضنة والشرعية الرادعة، أمّا بنيته الثقافية فلم تكن سوى تماهيات لماضي حفر في حاضره موقفاً سلبياً من الغرب الذي بنى تجربته على الخلاصات السلبية في تاريخه، وقد تمكّن الغرب من اصطناع هوية ثقافية للشرق متوازنة إلى حدّ ما مع ثقافة تراثه الإسلامي، فالآف النصوص الإسلامية كانت مغمورة، قام مفكرو الغرب بالكشف عنها وتحريرها من الأسر، والشاهد الذي يمكن مثوله مجدداً أمام منابر الثقافة العربية الإسلامية سيفصح عن وجود الآف النصوص التي لا تنتظر المتكلمين بالضاد لأخراجها إلى النور، حيث موازنات العالم العربي في مجموعها لا تشكل حافزاً لمثل هذه الاعمال بل هي تنتظر راعياً غريباً.

إنّ النظر إلى الإسلام في بعده السياسي لم يتوقف عند البحث عن مشكلاته في العالم الغربي بل أصبح مادة زاخرة لدى مثقفي الشرق العربي وفي هؤلاء هامات فكرية رائدة تقف في قلب العالم الحديث وليس على اطرافه وتنادي بضرورة التغيير في المسائل الشرقية، انطلاقاً من مواكبة النظم العالمية، قد يكون المجتمع الإسلامي راضياً عن انماط حكمه ولا سيّما "أنّ الأصولية الإسلامية الشيعية والسنية تمتلك اليوم من أدوات تقنية جبارة لنشر تصوّراتها اللاهوتية والتعبوية على أوسع نطاق في كلّ الاوساط الشعبية"، فالنظر إلى هذا المجتمع من المساحة المضيفة لا يشكّل تفاؤلاً يمكن البناء عليه في توقع مستقبل مختلف بل يبدو أنّ هناك فالقاً كبيراً بين هذا المجتمع والمجتمعات التي تعيش استقراراً سياسياً واجتماعياً في العوالم الاخرى.

لا يمكن للفكر الإسلامي ان يبقى رهين وجدان الجماعة، فالفكر الحرّ هو الذي يتمادى في ابعاده العالمية حيث يمكن لزعمة الأنسنة ان تتأصل فيه دون تمور تحت تأثير الصراعات السياسية،

١. محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة وتقدم هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الاولى ٢٠٠٩،

فالفكر اذاً تشكل علماً وثقافة ضمن معادلة دينية فلا بد له ان يستأسر من قبل الجماعة حيث يصبح ناطقاً باسمها داعماً لطروحاتها الإيديولوجية اكانت دينية أو حزبية فالفكر غير الموجه هو الذي يحمل البعد الإنساني، ليس كمفهوم تصالحي في سياقاته الدينية، بل في توجهاته الاخلاقية المعاصرة، متجاوزاً التأطيرات المنعزلة للجماعة.

إنّ الاتهامات التي يوجهها بعض المفكرين الإسلاميين إلى الغرب والتي يعبر عنها: بالامبريالية والاستعمار والاستشراق والعنصرية لم تعد تلاقي الصدى المطلوب، ولذلك تحوّل النقد الذي كان قد صاغه الغرب حول المأزق العربي والإسلامي إلى نقد ذاتي، ويلاحظ أنّ كثيراً من المفكرين العرب باتوا مقتنعين - ولو مع مداراة - بأنّ المشكلة هي في الشرق الإسلامي وليست في الغرب، إذ أن قضايا الاضطهاد والفساد ومصادرة حقوق الإنسان لا يجب تحميلها للغرب لأن منشأها شرقي إسلامي وتفاعلاتها داخلية وليست خارجية، حتى إنّ مفكراً مثل محمد كرد علي ما كان ليثور على الماضي الإسلامي لتأكيد ما ترسخ من قيم سلبية تراثية في مجتمع لم يشأ التحوّل إلى الأفضل وكأنّه اضاع بوصلته لا بل خشبة خلاصه وهو بات يغوص أكثر فأكثر في بئر التراثي ويبدو عاجزاً عن الصعود منها وهو اليوم "حاقد على الارض كلّها"، وبالرغم من ذلك هناك قوى وتيارات تطرح الإسلام كبديل كامل للنموذج الحضاري الغربي وهي جماعات وتنظيمات إسلامية ميسسة تتبنى الانقلاب والعنف كأسلوب للاطاحة بالنظم القائمة وبناء مجتمع إسلامي، حقيقي إنطلاقاً من الاصول الإسلامية^٢ وهناك من قال: "بإمكان خضوع الإسلام لعملية عقلنة دون أن يتأثر سلطان القرآن وبدرجة أقل سلطان السنة"^٣ فالإسلام كما يقول الدكتور هشام جعيط "لا يريد ان يستسلم ثقافياً وحضارياً وهو يرى في نفسه محور نفسه فهو يتحدى كلّ الثقافة الإنسانية والسياسية التي أفرزتها الحداثة... وهو كقوة روحية قادر على أن يبيث رسالة تجديدية لإنسان القرن

١. أمين معلوف، اختلال العالم، دار الفارابي، الطبعة الاولى ٢٠٠٩، ص ١٩٠.

٢. حسنين توفيق ابراهيم واماني مسعود الحديني، منبر الحوار ١، سنة السابعة العدد ٢٥، ١٩٩٢، ص ٣٢.

٣. مارسيل بوزار، إنسانية الإسلام، ترجمة د. عفيف دمشقية، منشورات دار الاداب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٧٦.

الواحد والعشرين^١، ويبقى الأمل عند يوسف قرضاوي إذ يرى: "إنَّ من شأن الأُمَّة الإسلاميَّة ألاَّ يطول غيابها عن وعيها. بمقتضى طبيعة الإسلام الذي تؤمن به"^٢ أما العلمانيَّة التي حققها الغرب بعد قرنين من النضال الثقافي. معزل عن المفاهيم الدينية، فلم بر فيها د. صبحي الصالح " سوى أنَّها محاطة في الأعم الأغلب بمظاهر ثلاثة: سلبية تغري بالاحاد، وعقلانيَّة تغلف بالحياد، وانتقائيَّة تغطى بحريَّة الافراد"^٣، "لقد تغلغل الاستعمار الثقافي في قلب العالم الإسلامي وكانت نتائجه أخطر على مجرَّة حياتنا من الاستعمار العسكري بما شوَّهه من أصالة شخصيتنا وما أوهنه من قوة كيانتنا" ولكن المفارقة أنَّ هذا الاستعمار لم يقتل الدكتور صبحي الصالح، فهل قتله التراث الإسلامي...؟

لقد بنى الإسلام حضارته من طين التراث العبري والسرياني واليوناني، ولكنَّه صاغها وارساها وعممها بمعزل عن أية حضارة أخرى، فهي حضارة غير ملقحة تحمل خصوصيتها النافرة من توصيفاتها السلبية للمجتمعات الاخرى، وهي بمفهوم آخر عجزت عن أن تنتج تواصلاً مع بقية الحضارات، خلافاً لما حصل في الغرب حيث أنَّ الحضارة اليونانيَّة هي وحدها التي سارت فيها الحركة الفلسفيَّة مع التراث العلمي جنباً إلى جنب وهذا التراث المزدوج هو الذي شكَّل حضارة الغرب^٤.

لقد أجبر الشرق بالاكراه والقوَّة على تهجير العقل إلى غربي المتوسط تاركاً الايمان وحده مصدراً فكرياً لمجتمعاته، ومنذ ألف سنة وحتى اليوم، ما انفك الإسلام يحاكي ذاته ويكتب لذاته، ويجاهد في سبيل ذاته، وهذا ما يدعوه محمد أركون بـ "التماسك المغامر" أي بالتركيبية الفكرية أو اللاهوتية التي تغامر بذاتها أو بصحتها ومصدقيتها، أمَّا تعتبر نفسها الحقيقة المطلقة"^٥.

في هذا السياق لا بدَّ لكلِّ كلام نقدي يتناول التراث الإسلامي أن يكون واقعاً في بعده التاريخي من الحثيات والمعطيات، وكما تكون المكونات التاريخيَّة حاضرة في محصلة الاستنتاجات التي سيبنى

١. ابراهيم والحديني، منبر الحوار، ص. ٣٤.

٢. ابراهيم والحديني، المرجع نفسه، ص. ٣٤.

٣. د. صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠، ص. ٣٢٩.

٤. برتراند رسل، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، عالم المعرفة، العدد ٣٦٥، ٢٠٠٩، ص. ٢٤٨.

٥. محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ص. ٣٥٣.

عليها الكلام الذي سيأتي، يجب استحضار شريط الأحداث التي وقعت في الدولة الإسلامية الجامعة، وهي في الحقيقة كانت ولم تنزل، على خلاف التوصيف الإيجابي الذي غالباً ما يموه بعناوين فضفاضة لا يبرز كلّ مواردها الفكرية من الدين أو السياسة الدينية، وخير من نقل هذه الأحداث هو محمد كرد علي في كتابه "الإسلام والحضارة العربية"، يقول كرد علي حول أحداث القرن العاشر "لقد أوذي العلماء بحجج كثيرة وفي مقدمتهم علماء المعتزلة وأوذي الشيعة والخوارج لأنّ مذهبهم من المذاهب السياسية الصرفة، واضطهد السنة في المغرب العربي عندما دخلها أبو عبد الله الشيعي، وحاولت الدولة الفاطمية نشر المذهب الشيعي بالسيف، وقتل الفاطميون أبا بكر بن هديل، وأبا اسحق بن البرذون وسحبوها في أذنان الخيل لعدم افتائهما بمذهب جعفر بن محمد الذي سموه مذهب أهل البيت، ولما قدم المعز {بن باديس الصنهاجي} في القرن الرابع، عطل مذهب الفاطميين، وأمر بقتل الشيعة في أفريقيا حواضرها وبواديها، فلم يبق منهم أحد، وحمل الناس على مذهب الإمام مالك ومنع ما عداه... فقتل من الرافضة خلقاً كثيراً... وقيل إن القتل وقع في جميع المغرب في يوم واحد، فلم يترك رجل وامرأة ولا طفل إلّا وقتل واحرق بالنار، وكان الشيعة إذا قوي سلطانهم في ناحية قتلوا من خالفهم بعد دعوته إلى مذهبهم فاذا قويت المذاهب الأخرى قتلوا هم فرادى وجماعات وهكذا الحال في بعض المذاهب الأخرى ولكن ما تصل به الحماسة إلى قتل مخالفه ومنهم من يكفي باضطهاده ونفيه وتشريده واهانته".^١

ويتابع كرد علي فيقول: "إن فقهاء السنة وحكامهم ما عاملوا المتصوفة بأشد ما عاملوا سائر الفرق فحكموا ببدعة بعضهم وكفروا كثيراً من أكابر شيوخهم وقتلوا منهم خلقاً كثيراً ثم غلوا بعد ذلك في تعظيمهم والتسليم الأعمى لهم غلوا كبيراً وإن اضطهادهم للمتصوفة كان أشد من اضطهادهم للفلسفة"^٢، وتمالأ الفقهاء على ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) لأنّه ترك مذهب الشافعي إلى مذهب داود الظاهري، وأجمعوا على تضليله وسعوا به حتى أحرقت كتبه ومزقت علائقة في أشبيليه، ووقع مثل ذلك لكاتب الفيلسوف ابن رشد، فمزقوها واحرقوها في ساحات بعض المدن من

١. محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، ص. ٧٤ حتى ٧٨.

٢. محمد كرد علي، المرجع نفسه، ص. ٨٠.

الاندلس، وأوذى أبو بكر ابن عزي لأنه التزم بالمعروف والنهي عن المنكر، فاختذت كتبه وماله وصرف عن القضاء، ونجا عمر الخيام الفيلسوف الشاعر النيسابوري من أهل المائة السادسة {هجرية} من اضطهاد العامة والملوك بشيء من التقية، وقتل الظاهر غازي، الحكيم الشهاب السهرودي وكان ناقش علماء حلب، فبذهم فشكوه إلى صلاح الدين، فأمر ابنه بقتله وكانت تقع في سجستان و سرخس عصبيات بين الشيعة والكرامية وفي نيسابور وبهراة بين العملية والكرامية، وضربت الري بسبب هذه المنافسات بين الفقهاء، وكان فيها شافعية وحنفية وشيعية وتناولت بينهم الحروب حتى لم يتركوا من الشيعة من يعرف، فلما أفنهم وقعت العصبية بين الشافعية والحنفية فنشبت بينهم حروب، واشتد التطاحن بين الطوائف الإسلامية، هذا ولم يخلُ عصر المماليك من اضطهاد مرس على الشيعة والدروز وكل من خالف مذهب السنة والجماعة وقد كان لفتاوى ابن تيمية سند شرعي في هذا الاضطهاد ولكن "هذا الفقيه لم ينجُ هو من سياسة المشايخ بنو السبكي في القرن الرابع عشر الميلادي... فعاملوا هذا المصلح — حسب رأي كرد علي — معاملة جائرة هو وتلميذه ابن قيم الجوزية ليقضوا عليه وعلى تعاليمه التي ما خرجت عن الكتاب والسنة والرد على المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة والرافضة والنصارى وتوصلوا إلى حبس ابن تيمية سنين طويلة... ولم يخرجوه من محبسه إلا إلى قبره" ولعل جسامة الأحداث وعنفها بين المذاهب أفرزت لكل مذهب منطقة نفوذ في العالمين العربي والإسلامي بحيث اننا لم نعد نلاحظ مثل هذا الاحتكاك بين أتباع هذه المذاهب، إلا أن براكين الصراع بين السنة والشيعة استمر لهما أثراً ففي القرن الحادي عشر، هاجت فتن بين الشيعة والسنة أدى بعضها إلى قتل جماعة حيث نبشت قبور الرافضة وأحرقوا عظام رجالهم وردّ الشيعة بقتل علماء من السنة وكتبوا على الأبراج "محمد وعلي خير البشر فمن أبى فقد كفر" فوقع التقييع على الرافضة، وأحرقت كتبهم في بغداد لسبهم الصحابة، وربما كانت الأحداث التي وقعت بين السنة والشيعة سنة ٥٧٤ هـ = ١١٧٨ م هي الأعنف.

هذه أمثلة مما وقع بين السنة والشيعة في فارس والعراق، وما وقع بينهم في مصر وإفريقية على عهد الفاطميين، وكان الشيعة في الشام أكثرية في القرن الثالث عشر الميلادي، إلا أنهم قتلوا لما قضى

صلاح الدين على دولة الفاطميين^١. هذا قليل من كثير، إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ الوعي الديني لدى المسلمين أمات الوعي الانساني، فبات ازهاق الأرواح جوازاً لعبادة الله الواحد أما التاريخ الحديث فلم يكن اقل توتراً بين السنة والشيعة حيث شكلت الصراعات المتلاحقة في القرنين السادس عشر والسابع عشر بين الخلافة العثمانية السنية والصفويين الشيعة في ايران عودة للعنف في العراق، وككل صراع بين الشيعة والسنة، كان الاموات الشاهدون على ثقل التاريخ وتراكماته ضحايا القتل مرة ثانية، إذ ان الأضرحة عموماً سنّية وشيعيّة تعرضت لدورات من العنف العثماني والصفوي^٢. في بلاد الشام أرست دولتا المماليك، ومن بعدها، الدولة العثمانية نوعاً من الاستقرار الطوائفي إلا أن نزعة الاضطهاد والاستقواء كانت حاضرة بين القبائل العربية، يجسدها صراع قبائلي لم يكن مرة يحسم لصالح هذه القبيلة او تلك الا بالقتل والنهب والسي، وقد اجتهدت بعض القبائل في التزام بعض النواحي اللبنانية، حيث ادت التحولات الاقتصادية والاجتماعية إلى صعود الموارنة المسيحيين إلى واجهة الاهتمام في هيكليّة النظام الاقطاعي، إلّا أن الدروز لم يقبلوا بهذا التحول فدخلت جموعهم المسلحة العمق الماروني سنة ١٨٢١، فمارسوا الاضطهاد على أبناء جبلهم فيما سمي بـ (عاميّة لحقد)، وكانت هذه الاحداث مدخلاً للصراع الطائفي بين الموارنة والدروز، والذي استمر متقطعاً بقية النصف الاول من القرن التاسع عشر فهجر الموارنة من معظم المناطق الدرزية وقتل المئات من الفريقيين.

في العراق استمر النهج العثماني سنة ١٩٢٥ تجاه الشيعة، وعلى الرغم من أنّهم كانوا أكثرية، إلّا أنّهم ابعدوا عن وظائف الدولة، وقد جوبهت محاولات مدير التعليم العام يومذاك ساطع الحصري العلماني التوجه في تحديث التعليم والتقليل من شأن التعليم الديني^٣، وظلت الطائفيّة في العراق الظاهرة الوحيدة المستقرة وفي بلد يفتقر إلى التقاليد السياسيّة والدستوريّة، "كانت الطائفيّة

١. محمد كرد علي، المرجع نفسه، ص. ٨٦.

٢. رشيد الخيون، الأديان والمذاهب بالعراق، منشورات الجمل، كولونيا (المانيا) - بغداد، الطبعة الثانية، ٢٠٠٣، ص. ٣١٩.

٣. رشيد الخيون، المرجع نفسه، ص. ٣١٧ و ٣١٨.

تقليده الثابت ودستوره الدائم وقد اخذت معنى من القداسة لم يأخذه الدستور^١ ويبدو أنّ التمايز المذهبي بين السنة والشيعة قد انسحب على الوضع الاجتماعي، وكان يجسد النظرة الدونية للشيعة حتى في اسواق النخاسة إذ "أن أكثر زوجات اشراف بغداد من النساء الكرجيات الجميلات، وكان للسنة من المسلمين فقط امتياز امتلاك الجوّاري البيضاوات، بينما كان لاتباع المذاهب الأخرى حقّ امتلاك الجوّاري السوداوات، "إنّ احتكار الجوّاري البيضاوات على الطريقة العثمانية، له علاقة بتفوّق البشرة البيضاء بشرة السيادة والشرف في الشرق والغرب عموماً فالعبيد هم السود عادة، وهو نوع من العنصرية ضدّ الآخرين^٢ ويتأكد استمرار هذا الصراع" في مقاطعة الشيعة انتخاب المجلس التأسيسي للدولة العراقية الحديثة في سنتي ١٩٢٢ و ١٩٢٣، وصدرت فتاوى من النجف وكريلاء والكاظمية تحذر كلّ من يقدم على الانتخاب أو يقبل الترشيح أو يتعامل مع الدولة، وشرطوا ذلك بانتهاء الانتداب البريطاني وجاء في فتوى أبو الحسن الاصفهاني: "إلى اخواننا المسلمين انّ هذا الانتخاب يمت الامّة فمن انتخب بعدما علم بجرمة الانتخاب حرمت عليه زوجته وزيارته، ولا يجوز ردّ السلام عليه ولا يدخل حمام المسلمين"^٣، في حين أن مرجعيّات الشيعة باركت الانتخابات في سنة ٢٠٠٥، في ظلّ الاحتلال الاميركي بينما قاطعتها الجهات السنية ممثلة بهيئة علماء المسلمين، وفي هذه اللحظة التاريخية فإنّ العالم العربي يسكت على تهجير المسيحيين على اختلاف انتماءاتهم من المناطق العراقية على أيدي السنة والشيعة كلّ ضمن نطاقه السكاني حيث تقدّر بعض الدراسات أنّ هناك ٢٥ إلى ٣٠ ٪ من السكان هجروا من ديارهم إمّا داخلياً وإمّا خارجياً.

هذه التداعيات في القيم الإنسانية تستمد سلباتها من ابعادها التاريخية المتراكمة ومن عمق الشرخ الديني السياسي وهي أنماط متفجرة تعيش في ذاكرة الشيعة والسنة منذ أكثر من الف سنة، ويبدو العقل العراقي اليوم منكفئاً إلى الماضي البعيد بدل أن يستشرف المستقبل حفاظاً على البقية من دموع الامهات.

١. رشيد الخيون، المرجع نفسه، ص. ٣١٧ و ٣١٨.

٢. رشيد الخيون، المرجع نفسه، ص. ٣١٤.

٣. رشيد الخيون، المرجع نفسه، ص. ٣١٨.

الواقعان الدين والسياسي في المملكة العربية السعودية لم يكونا أكثر استقراراً بين السنّة الغالبة والاقليّة الشيعيّة فقد تمّ استهداف الشيعة في فتوى وهائيّة سابقة وصمتهم بالرافضة، وقد تولّى صدور فتاوى تكفير الشيعة بصورة عامّة من قبل علماء دين سعوديين معاصرين، وبالرغم من الوجود المبكر للشيعة في السعودية، إلّا أنّهم كبقية أهل مذهبهم، في بعض العالم العربي، لم يعترف بهم كمواطنين لهم وعليهم من الحقوق والواجبات ما لغيرهم في مفهوم المواطنة، وخلال عام ٢٠٠٣ وقّع أكثر من ٤٠٠ رجل دين وأكاديمي وخبير وكاتب شيعي عريضة بعنوان شركاء في الوطن، طالبوا فيها الاعتراف بمذهبهم، وقد كانت ردة الفعل مخيبة لآمالهم، إذ أحجمت الحكومة عن منع الفتاوى ضدهم، وقد أدينوا من العلماء السنّة فصوروهم على أنّهم عملاء كفر لايّران. وإمعاناً في إذلالهم أصدر عالم وهابي كتيباً بعنوان "الرافضة في بلاد التوحيد"، وينصّ الكتيب على أنّ الشيعة مذهب خارج على الإسلام الحقيقي، ووصفهم بأنهم آثمون بفعل ممارستهم الشركية، وعندما ردّ عليه شيخ شيعي من على منبر خطبة الجمعة تمّ اعتقاله بعد الخطبة.

وإذا كان هذا حال الشيعة في المملكة العربية السعودية فإنّ حال الاقليّة الاسماعيّة ليس بأفضل فقد شكوا الحرمان الإقتصادي والتمييز الديني والانتهاكات في السجون والعقوبة الجماعيّة، وفتاوى التكفير وقد قامت المملكة بتنفيذ خطة توطيّن من غير الاسماعيليين بهدف تعديل التركيبة المذهبيّة وذلك بمصادرة اراضيهم^١. أمّا النموذج الآخر للاضطهاد الديني فيقدمه لبنان من خلال تاريخه المعاصر، إذ ان إعلان الشريف حسين قيام الثورة العربيّة كخطوة أولى لقيام الدولة القوميّة المستقلة، ترافق مع نزول الجيوش الفرنسيّة في لبنان واحتلالها له ولسوريا، فتصدّى لهم رجال الثورة، وكان ان بدأوا بتنظيف الداخل من العملاء وكذلك الذين يختلفون عنهم في المذهب، فاخذت مقاومة الفرنسيين مظهراً عدائياً تجاه المسيحيين، ولاسيّما الموارنة والكاثوليك، فكان هدف الثوار إذلال هؤلاء من القاطنين في جنوب لبنان وكان شيعة الجنوب في طليعة المقاومة، ولكن السنّة أبوا إلّا أن يحاسبوا الشيعة على التاريخ والتراث وذلك على خلفيّة حمايتهم للمسيحيين، فضغطوا باتجاه الشيعة

١. مضايوي الرشيد، ورقة العمل مشروع تحديث الحكم السعودي، في مجلة المستقبل العربي، تشرين الاول،

وبزعمهم أن هؤلاء ضدّ الثورة العربيّة وزعامتها السنيّة، وهذا ما حدا بالشيعية إلى اعتزال الثورة والوقوف على الحياد^١.

الصراع السني الشيعي لم يكن يستأثر بكثير من الاهتمام في لبنان قبل الثورة الإيرانيّة. شيعة لبنان الذين أمهكتهم الثورة الفلسطينية بممارسات رجالها في قراهم الجنوبية، هؤلاء هم اليوم الساعد الاقليمي للثورة الإيرانيّة بوجه دولة اسرائيل، وهم يشكّلون اليوم عامل خوف للسنة والموارنة والدروز في لبنان بالرغم من التحالفات الآنية، وتنظر إليهم معظم الانظمة العربية نظرة شكّ وريبة على خلفيّة العداء المذهبي التاريخي فيما بينهم.

واذا ما استعدنا احداث فلسطين في النصف الاولى من القرن العشرين، نقف على ما يبرّر موقف الدروز السليبي من الفلسطينيين السنة، الذين وبحسب الكتابات الحديثة الموثقة، عانوا الإذلال والظلم والاضطهاد من قبل التمرّد العربي في فلسطين سنة ١٩٣٦، رغم انضمام قلة منهم إلى التمرّد بدافع السلب والنهب، وقد تعزّز تأثير العناصر الدينيّة الإسلاميّة، التي عانى منها الدروز كغيرهم من الاقليات الدينيّة الاخرى^٢ فحاول زعماء الثوار العرب تجنيد الدروز في صفوفهم ولكنّ الدروز رفضوا وأكدوا أنّهم لا يرغبون بالانضمام إلى الممارسات العدائيّة ضد اليهود، وبالرغم من التحريض الذي اقترنت به التهديدات حيث انحازت الشرطة ضد الدروز واحذت تلقي عليهم التهم جزافاً بينما كان رجال العصابات يهاجمونهم ويسلبون ممتلكاتهم، ويردون منهم القتلى، وقد تحدث بعض الدروز " ان الثوار صادروا كتب الدروز ودنسوها، كما ضربوا وجرحوا عدداً من الرجال والنساء، وهكذا دخل الدروز في الحماية اليهودية فحصلوا بمساعدة اليهود على سلاح للدفاع عن أنفسهم^٣.

١. وضاح شراره، الأمة القلقة، العاملين والعصبيّة العامليّة على عتبة الدولة اللبنانيّة، دار النهار للنشر، ١٩٩٦، يحمل الفصل الثاني عشر، أنظر ايضاً، نظم المكتوب في حوادث الجنوب، ديب ابي مراد الفرزلي "من ميمس"، مطبعة الإجتهد، ١٩٢٩، ص. ٥٨ و ٥٩.

٢. سلمان فلاح، الدروز في الشرق الاوسط، دار المشرق للترجمة والطباعة والنشر، شفا عمرو، ٢٠٠٣، ص. ٢١٩.

٣. سلمان فلاح، المرجع نفسه، ص. ٢٢٢.

أما الحرب الأهلية اللبنانية فقد صاغت الثورة الفلسطينية بين الجنوب وبيروت كمدخل لوضع يدها على لبنان، وانضوى تحت لوائها معظم السنة والدروز والشيعية، وانقسمت الساحة السياسية اللبنانية وفقاً للتوصيف الذي اعطي لها إلى (انعزالين) موارنة يدافعون عن وطنهم، وإلى حركة وطنية التحمت مع الثورة لتغيير النظام السياسي، وأصبح الجيش الفلسطيني هو جيش السنة، الذي ما كان ليخرج من لبنان إلاّ باجتياح إسرائيل للبنان، وقد توافق ذلك، وبدفع اقليمي، مع تهجير الموارنة من الجبل على أيدي الدروز، وبعد تطبيق اتفاق الطائف سحبت الاسلحة الثقيلة من الطوائف الإسلامية ولاسيما الدروز، واعيدت إلى ثكناتها خارج الحدود اللبنانية لاعادة ركنها على حدود المواجهة مع اسرائيل، في حين سلّم سلاح الموارنة إلى الدولة اللبنانية وبذلك تصبح المواطنة والسيادة والاستقلال - وهي أصلاً مصطلحات غربية - مفردات فارغة إلاّ من أجدية ما فتى العرب يروضونها لصوغ سياسة الاضطهاد، ولكن الصراع الدولي والاقليمي والذي تبقى اسرائيل محوره الشاحن فعل التمايز بين إسلاميين لكلّ منهما تراكماته الفكرية ونظراته الفقهية إلى الجهاد، فأهل السنة يعتبرون الشيعة خارجين على الإسلام الحقيقي ولاسيما منذ فتاوى وكتابات ابن تيمية، وبالتالي لا يصحّ جهادهم للدفاع عن حياض الإسلام، أما الشيعة فيرون أنّ اشتراكهم مع أهل السنة في الجهاد أو من أجل اعلاء حكومات هؤلاء هو أمر غير مرغوب فيه، إذ أنّ أئمتهم كانوا لا يشجعون شيعتهم بل ويمنعوهم من الاشتراك في الحروب، وشرعوا لشيعتهم أنّهم إذا دخلوا في الحكومات الجائرة لدفع هجوم العدو عليهم فإنّما دفاعاً عن بيضة الإسلام، لا عن أولئك الحكام، إذ هم لا يعترفون بالحكومات الجائرة أو حكومات أهل السنة ولذا عليهم تدميرها^٢ تمهيداً لإقامة الدولة العادلة ولهذا السبب كانت المقاومة الشيعية في جنوب لبنان تستأثر بقتال العدو الاسرائيلي التزاماً بالفقه الامامي الاثني عشري، وبانتظار اقامة دولتها العادلة في لبنان كان عليها كما الثورة العربية والثورة الفلسطينية وكلّ الثورات في العالم المتخلف أن تنظف الداخل من معارضي مشروعها الجهادي وما رسالتها الشديدة اللهجة التي وجهت في ٧ أيار ٢٠٠٧ إلى الجماعتين الطائفتين السنية والدروزية، والتي لم تخلو من دماء إلاّ تحذيراً من مغبة مناهضة هذا المشروع.

١. الفوائد البهية في شرح عقائد الامامية، تأليف العلامة الشيخ محمد جميل حمود، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات،

الطبعة الثانية، الجزء الثاني، بيروت، ٢٠٠١، ص. ٤٦٣ و ٤٦٤.

٢. وضاح شراره، دولة حزب الله، لبنان مجتمعاً اسلامياً، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٧، ص. ١٣ و ١٤.

وفي الوقت الذي تدوي فيه صيحات المسلمين كردة فعل على قيام فرنسا بمنع الفتيات المسلمات من ارتداء الحجاب في جامعاتها، أو قيام السلطات السويسرية بوقف بناء المآذن على أراضيها، نجد سكوتاً عربياً وإسلامياً مخيف إزاء قيام السلطات الإيرانية من منع عشرة ملايين عربي مسلم من منطقة الاهواز (الاحواز) الإيرانية من تعليم اللغة العربية في مدارسهم، وكذلك قيام حكومات المغرب العربي (ليبيا والمغرب والجزائر) بممارسة العنف المعنوي على المجتمع الإسلامي (الامازيغي) ولا سيما في الجزائر للتخلي عن لغتهم الخاصة حتى أنّ هناك شكوى من أن السلطات الجزائرية تفرض على هؤلاء تسمية مواليدهم بأسماء عربية.

إن النصوص التي أستشهد بها هذا البحث هي وقفات محبطة من تاريخ محبط، ونكاد لا نقع على نصّ يمكنك ان تنبأ به اليوم في تشكّل وتطوّر الحراك الإسلامي، بل تعثر من خلال اعادته قراءة على زمن القبائل والقبليين، والذي تشابه فيه سنونه وعقوده وقروونه مع لحظاته الحاضرة، ولو لم يكن افذاذ قد اضاؤوا شموعهم في القرون الخمسة الاولى من التاريخ الإسلامي، ولو لم يوجد قلة ممن خرجوا على ظلمات التراث فأبدعوا أو ابتدعوا، لكان التاريخ الإسلامي تاريخ الاضطهاد في الشرق.

وبعد نتساءل هل أنّ الاحداث التاريخية والمعاصرة التي استعرضناها هي عصر التنوير الذي يسبق العلمنة التي وصفت بأيديولوجيا العقل، والتي ترفض أن تقيد نواهي الدين؟ وهل هذه هي متون الحداثة التي انتجتها سوسيولوجيا الفضيلة حيث ارست مساراً واحداً بين الدين والحداثة؟ نعرف أنّ في كلّ تحوّل ثقافي هناك مقدّمات ومعطيات تؤسّس لحالة ثقافية جديدة، فهل توفر في عالمنا العربي والإسلامي شيء من ذلك أما اننا ما زلنا نعيش العصرين الوسيط والحديث ولكن بوسائل متقدمة للقتل والتهمير والهيمنة والاضطهاد؟

الصراع بين القيم الموروثة والثقاف

إنّ كلّ المجتمعات التي اهلكها العنف الديني والسياسي والتي كانت مهياة اخلاقياً وعلمياً لأنّ تتحوّل من ثقافتها الموروثة إلى ثقافتها العابرة قد رسمت طريقاً يستحيل معرفة نهايته لارتباط هذه النهاية بالطموحات العلمية، ولأنّ الحرية والديموقراطية والمساواة باتت من خُلق هذه المجتمعات التي وإن مارست عقيدتها الدينية فإنّها لم تتسمر عند حدود الابتهاال والقدر ولا تكال والانتظار، بل

تحوّلت إلى تاريخ العلوم الطبيعية التي انتجت الثورات العلميّة وبذلك تكون كلّ المفردات الغربيّة التي بناها مفكرو الشرق الإسلامي، والتي قدمنا مفرداتها قبل سطور خارجة عن المفاهيم الدينيّة الإسلاميّة وغربيّة حتى عن الثقافة التي توطر الجماعة في عقيدة الماضي والحاضر والمستقبل، لأنّ الفكر الحرّ الإسلامي لم يتشكّل بعد في نهج الجماعة وإن تشكّل فهو لم يجرؤ على نقد هذه الثقافة، فحمل هذه المصطلحات على مناكب ثقافتنا العربيّة الإسلاميّة لا يبرر تبنيها من قبل الجماعة التي تنسب بالدين والتراث للتعبير عن عجزها المتماذي في مقاومة الاضطهاد الذي يمارس عليها من قبل الأنظمة السياسية، لقد كان كاتب جلبي (١٦٠٨ — ١٦٥٧ م) أو حاجي خليفة كما يعرف عنه، يعرف مكامن التعصّب والاستبداد في الدولة العثمانيّة ولذلك، كان يرى أنّ علاج التعصّب يكمن في دراسة العلوم العقليّة ولكن طروحاته المتقدّمة باءت بفشل ذريع لأنّ الفقهاء في عصره اعتبروا "أنّ كلّ تجديّد لا ينسجم مع التفسير الموضوعي للقرآن والسنة إنّما يتعارض مع الإسلام" وبعد ثلاثمئة وخمسين سنة نقع على ذات الخطاب المانع حيث يقول الدكتور صبحي الصالح حول مفهوم الحرية "حرية كفيلة حقاً بالحفاظ على إنسانيّة الانسان ملتقية فعلاً مع طبيعته الخالصة ومع قيم الإسلام، فالحرية التي أرساها الفكر الإسلامي هي "حرية دار الإسلام فلا حرية للعبيد المشركين إلا إذا أسلموا"^١، أمّا المفاهيم الأخرى فهي أكثر تقييداً في الإسلام فلا عدالة ولا مساواة خارج المعتقد الإسلامي، والصوت الذي يمكن أن يسمعه الإسلام للعالم حول الاسئلة الملحة في الزمن الحاضر والمتعلقة بامكانيّة قمصّ صورة تعكس قدراً من الوعي الديني والسياسي مع استنهاض الثقة بالنفس في مواجهة الشكوك المتراكمة على مدى التاريخين الحديث والمعاصر، هذا الصوت لن يكون بالتأكيد صدى لفكر أبو حيان التوحيدي أو ابن مسكويه ولا ترداداً لكلام ابن رشد.

إنّ التجربة الفرنسيّة ربما كانت الاسوأ في تطبيق العلمانيّة لأنّها مارست العنف على الكنيسة واتباعها للوصول إلى أهدافها، بينما ظهر الدين بصفة عابرة في وثيقة إعلان الاستقلال الاميركي.

١. د. خليل اينالجيک، تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار، ترجمه د. محمد م. م. الارناؤوط، دار

المدى الإسلامي، الطبعة الاولى، ٢٠٠٢، ص. ١٤٦ و ٢٨٠.

٢. الحسن بن يوسف ابن علي بن المطهر الحلي (١٢٥٠—١٣٢٥)، مختلف الشيعة، ص. ١٥٩ و ١٦٠.

أحد الذين كانوا يناقشون مواد الدستور الأميركي كتب "من دون الدين لا يمكن ان تكون هناك فضيلة ومن دون الفضيلة لا يمكن ان تكون حرية"^١، وإذا كان العلم قد ارتبط بالعلمانية بوجه عام فإن بنيامين فرانكلين (١٧٠٦-١٧٩٠)، المتعهد العلمي والمخترع الأكثر شهرة في أميركا والخارج، كان متصالحاً مع الدين فجمعت شخصيته بين العلم والدين، وهو الذي "اقترح أن يفتح كلّ اجتماع للكونغرس بصلاة"^٢. إذاً أميركا كان تنويرها يتصف بالدين، خلافاً لفرنسا التي كان تنويرها لا ديني، ففي أميركا الجميع يختلفون في العبادة التي يجب على المرء أن يؤدّيها للخالق غير أنّ الجميع يتفقون على واجبات الناس بعضهم تجاه بعض، ومن ثمّ فإنّ كلّ طائفة تعبد الله بطريقتها الخاصة، ولكن كلّ الطوائف تدعو إلى الأخلاق نفسها باسم الله، وما هو أهمّ أنّ كلّ المواطنين يعتقدون ديناً وليس كلّ المواطنين يعتقدون الدين الصحيح^٣، فالأميريكيون لم يحرضوا على معاداة الدين، ولم تفصل الكنيسة عن المجتمع، فالدين والحرية يعيشان معاً "لقد طبقت أميركا علم سياسة الحرية شيئاً شبيهاً سوسولوجيا الفضيلة إلى حدّ كبير... إنّ ما كان فضيلة دينية تحول إلى فضيلة علمانية"^٤.

إنّ صراع الشرق الإسلامي مع الغرب هو في مكوناته العقيدية صراع ديني، ولا تأخذ فيه السياسة إلّا حيزاً متدنياً، هناك نصّ مقدّس يفرض على المسلمين الجهاد في سبيل الله وهو جهاد بوجه الكافرين، أي أتباع الديانتين اليهودية والمسيحية حتى يقيموا الصلاة ويأتوا الزكاة، ولا نفهم كيف تعممت وتجزّرت مقولة "لا اكراه في الدين" بعد فصلها عن السياسة فشرط تطبيق حرية الفكر في الإسلام هو عدم مخالفة الإسلام في السياسة التي توصف بالخيانة وهل هناك حرية فكرية خارج المفهوم السياسي، من جهة ثانية فإنّ الدين الإسلامي لا يأخذ بأحقية الشعوب الإسلامية في

-
١. غيرتروود هيملفارب، الطرق إلى الحداثة، التنوير البريطاني، والتنوير الفرنسي، والتنوير الأميركي، في عالم المعرفة، ٢٠٠٩، العدد ٣٦٧، ص. ٢١٢ و ٢١٣.
 ٢. هيملفارب، عالم المعرفة، المرجع نفسه، ص. ٢٢٣.
 ٣. هيملفارب، عالم المعرفة، المرجع نفسه، ص. ٢١٦.
 ٤. هيملفارب، عالم المعرفة، المرجع نفسه، ص. ٢٤٢.

تقرير مصيرها، فالمدخل الشرعي إلى السلطة هو أن يكون الحاكم مسلماً ملتزماً بأركان الإسلام وفرائضه، ولذلك لم تجد الشعوب العربية أدنى حرج أو إهانة في استعبادها ممن يختلف عنها في القومية واللغة والثقافة كالسلاجقة والايوبيين والمماليك والعثمانيين على مدى ثمانية قرون، وبين هذه القوميات من لم يلتزم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالمماليك مثلاً اجازوا تجارة الخمر لتأمين موازنة دولتهم من طريق الضرائب التي تفرض على هذه التجارة، ناهيك عن معاقرة ولائهم للخمرة، أمّا قصور الخلافة في اسطنبول فكانت مسرحاً لكل أنواع المنكرات، ومع ذلك فهي الخلافة الإسلامية ظل الله على الأرض. هذه القوميات هي التي شلت العالم العربي اقتصادياً وثقافياً حتى صبح أن يوصف بعض عصورها بالمظلم، وعلى النقيض من ذلك اعتبر دخول الفرنسيين والانكليز إلى العالم العربي في التاريخ المعاصر احتلالاً واستعماراً على خلفية دينية، ورغم أنهم تركوا بعد خروجهم الكثير من نبض الحداثة، فإن الكتابات المعاصرة لم تزل تحملهم النتائج السلبية لتخلف هذا العالم، وهذا ما يسميه محمد أركون "بالحقائق الشغالة" التي تفرض نفسها كرد فعل عنيف تقوم به المجتمعات التي تريد أن تعوّض عن واقعها البائس والمزري، وعن الاغيار الهائل لبنائها التقليديّة وذلك بواسطة الرفع الزائد من قيمة التراث الإسلامي والافتخار به^١.

ما نشهده اليوم هو أحد المظاهر المتطرفة للجهاد، ولكن أي جهاد...؟ جهاد لتحرير الإسلام الديني من الإسلام السياسي، والإسلام الشيعي من الإسلام السني أمّا الجهاد في سبيل تحرير فلسطين فهو أيضاً يخفي جهاداً آخرًا وإن تعدّر رصد خلفياته إلاّ أنّه بالتأكيد ليس جهاداً ضد إسرائيل بقدر ما هو مشاهد من كرة سياسية تتقاذفها الأنظمة العربية وغير العربية لتسجيل نقاط فوز في السياسة الاقليمية كمدخل لإحكام الطوق على شعوبها المقهورة ولذلك جاهد ويجاهد المسلمون في سبيل استعادة فلسطين ورمزها الديني المسجد الاقصى في حين ان المسيحية الغربية التي كانت لها تجربة حادة تاريخية في احتلال الشرق للوصول إلى القبر المقدس (قبر السيد المسيح) لم تحرك ساكناً في احتلال اليهود للقدس لا بل أن سياسة أوروبا كانت واضحة الموقف في مباركة هذه الاحتلال، ببساطة كلية ان الغرب الاوروي المعلمن نزع فكرة الجهاد من سياسته بعد ان الغى روزنامته الدينية وهو يعتبر ربما

١. محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز النماء القومي، بيروت، مركز الانماء العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، ١٩٩٦، ص. ١٢٣ و ١٢٤.

ان قبر السيد المسيح لم يعد سوى معلم ديني مقدس في المفهوم الجيوسياسي أكان تابعاً لأورشليم او للفاتيكان، بينما الإسلام يرفض هذا الواقع المهين للقدس وهو يحرض ذاته على ذاته لاجتثاث اليهود من الشرق الإسلامي لا لسبب سياسي بل لأن التراث الديني الأبدى المفاعيل يحتم ذلك.

إن علاقة الإسلام المضطربة مع الغرب تتسم بالاستقواء الإسلامي انطلاقاً من روحية شريعته بينما تأخذ هذه العلاقة مداها العلمي في ذاكرة الأوروبيين، إذ أنهم لا يحملون ايديولوجية دينية وهم أكثر قدرة على التحكم بعواطفهم التاريخية، التي تحدّ من تجاوزهم دائرة النقاش المحموم مع أنّ ردهم بالمعطى التاريخي "إنكم آخر من يجب أن يتحدث عن الاستعمار لأنكم أول المستعمرين في التاريخ"، وذلك في إشارتهم إلى الغزوات الإسلامية لأوروبا والوصول إلى الأندلس وحدود إيطاليا وفرنسا^١.

الذهنية التي حكمت تطوّر العالمين العربي والإسلامي اتخذت منحى تواصلياً مع الماضي بما يحمل من نوازع الاجتماع المقفل، فعلاقة هذا العالم مع الغرب "تتمثّل بما يسمى الانبعاث الإسلامي، لقد حدث في السنوات الاخيرة اقبال كبير على التدين بين المسلمين نشأ بداية مع ما سمي بالصحوّة والتي تحوّل مسماهها لاحقاً إلى انبعاث ثم سمي بالأصوليّة، وأخيراً صار يسمى بالارهاب"^٢ هذه العلاقة لم تأخذ بعد البعد الانساني ويكفي "أن نعرف أنّ المسلمين العرب في الغرب عزلوا أنفسهم في حوزات مغلقة عن مجتمعاتهم فلا يختلطون بها، ولا يتفاعلون معها، مفسحين المجال أمام جاليات اخرى كاليهود ليصبحوها جزءاً فاعلاً في النسيج العام للمجتمع"^٣، وبذلك تصبح شريحة كبيرة (تعدّ بالملايين) تنتشر في اورروبا والاميركيتين محلّ تساؤلات وشكوك بدل أن تشكل جسراً يمكن التواصل من خلاله مع الثقافة الغربيّة التي باتت في كلّ شيء ثقافة عالميّة، واذا ما بررنا العدائيّة تجاه الغرب على خلفيّة أحداث العصور الوسطى أو حتى على خلفيّة موقف هذا الغرب من القضية الفلسطينية، فإننا سنجابه اليوم بكلام ليس أقله "إنّ العلة الأساسية هي في فقد الدول العربيّة المعاصرة لكلّ أوجه شرعيّتها،

١. احمد كمال ابو المجد، نحن والغرب. حوار ام مواجهة، ناشرون المؤسسة العربية للدراسات والنشر تحديات التاريخ والمستقبل، تأملات حضارية، مؤسسة عبد الحميد شومان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦، ص. ٩١.

٢. أحمد كمال ابو المجد، المرجع نفسه، ص. ٩٩.

٣. أحمد كمال أبو المجد، المرجع نفسه، ص. ١٠٤.

وبخاصة الأنظمة الجمهوريّة من بينها... ووسط انعدام أو ضآلة وسائل التعبير عن التوقعات، والأهداف أو المصالح في جانب الفئات الاجتماعيّة المعلمنة لم يبقَ هناك موطن حرّ للتعبير في أكثر الدول العربيّة غير المساجد^١، وحتى هذه اللحظة فإنّ شيئاً ملموساً لم يبدّل هذا الشعور العدائي تجاه الغرب وهو عداء ديني أو هكذا يستخدم لأنّه الأكثر إثارة في شحن الجماعة، بدليل أنّ الابحاث التي تحتضنها الدراسات العربيّة تؤكد هذا المنحى، هل يفهم من ذلك أنّ التقاء الشرق والغرب أمر بعيد المنال رغم التساكن الطوعي في أوروبا وأميركا...؟ يظهر أنّ الاجماع على هذه الخلاصة متأّت من مصدرين أولهما: نخبة لا تريد لهذه العلاقة أن تنشأ أصلاً خوفاً على رسالة الإسلام من التشويه، ونخبة أخرى تصارع في كتاباتها من اجل البحث عن نقطة تلاقٍ للانطلاق منها إلى بناء عملية التثاقف. أنّ عشرات المفكرين التقوا في مناسبات ثقافيّة لمدّ جسور التواصل بين الشرق والغرب ولكن النتيجة كانت سلبية^٢ وقد اختصر رضوان السيد الواقع الثقافي بين الشرق والغرب بالقول: "في المجال الثقافي يعود مثقفون بعد مائتي عام من التهاور والصراع مع الغرب وثقافته للتجادل حول ما نأخذ وما نترك والحقّ إنّنا لم نأخذ شيئاً ولم نترك شيئاً ولا نزال نراوح مكاننا"^٣.

لقد سلك الشرق الإسلامي طريقاً وعرة مع وجود مسالك ميسرة لحضور هويته الإنسانيّة، ولكن الملاحظ أنّه لن يقارب المعجزة، فالسياسات المنبثقة من أنظمتها الحاكمة تستفيد من هذا الرافض للأمعان في ممارسة الاضطهاد على شعوبها والحدّ من المطالبة بالديموقراطيّة، ولذلك فإنّ الأنظمة سرعان ما استجابت لإعلان اقترح لحماية حقوق الانسان المسلم، مع وجود الاعلان العالمي لحقوق الانسان، هذا الاعلان الذي تمّ اجازته من قبل مجلس وزراء منظمة مؤتمر العالم الإسلامي، القاهرة في ٥ آب ١٩٩٠، يؤكّد في دباحته على الدور الحضاري والتاريخي للأمم الإسلاميّة، التي جعلها الله خير أمة أورثت البشريّة حضارة عالميّة متوازنة ربطت الدنيا بالآخرة

١. فولكر برتس، نجاحات الإسلاميين، ملف "فكرة الدولة وبنية الدولة في المجال العربي الحديث والمعاصر"، مجلة

الاجتهاد، العددان ١٥ و ١٦، دار الاجتهاد، بيروت، ١٩٩٢، ص. ١٦٢ و ١٦٥.

٢. أنظر على سبيل المثال، العالم الإسلامي وأوروبا من الحوار إلى التفاهم، المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق،

٢٠٠٩.

٣. رضوان السيد، إشكاليات التوحّد والانقسام في المجال العربي، مجلة الاجتهاد، العدد ١٩، ١٩٩٣، ص. ٦.

وجمعت بين العلم والايمان، وما يرجى أن تقوم به هذه الأمة اليوم لهداية البشرية الحائرة بين التيارات والمذاهب المتناقضة وتقديم الحلول لمشكلات الحضارة المادية المزمنة.

لن نناقش في أهداف هذا الاعلان وتمايزه عن الإعلان العالمي، فقط نقول انه جاء بصفة تكليف شرعي مسوغاً للجهاد في حالة وقوع الأمة الإسلامية تحت الاستعمار والإحتلال، قد يقع هذا الاعلان في موقعه الاعلامي تأكيداً على الحضور الإسلامي في العالم ولكّنه في المفهوم السياسي رسم حدوداً بين العالم، الإسلامي والمجتمع الدولي، ولكن هناك "الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الانسان، الصادر بتاريخ ٩/ ٩/ ١٩٨١" أشار اليه محمد أركون والذي أصدره سالم عزام في اليونسكو ويقول أكون عن هذا الاعلان: "يقدم نفسه كإعلان كوني أو عالمي وليس كإعلان محلي أو إسلامي فقط" ويلاحظ أنّ كلّ حيثيات الإعلان وكلّ مفرداته واحكامه ومحور رؤيته وتنفيذه الفعلي واقعة تحت التبعيّة الصارمة لمصدرين أساسيين هما: القرآن والحديث النبوي في نسخته السنيّة فقط^١.

ليس خافياً أنّ كلّ الممارسات والإجراءات التي اتخذها الأنظمة الإسلامية وكذلك التحديات التي تشي بقصم العلاقات مع الغرب سبق أن أثارها الغرب من خلال طرح (مشكلة الإسلام) في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حيث انتشرت أطروحة تقول: "إنّ الإسلام استنفذ تاريخياً إمكانياته العقلية وقدراته التجديدية الذاتية وانه يعيش أيامه الأخيرة"^٢ وقد كان على لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢)، العالم الفرنسي والمستشرق والعضو في الجمعيتين العربية في دمشق والقاهرة، والذي تميّز بباع طويل في تاريخ العقائد الفلسفية الإسلامية، أن يتطوّل للردّ على من تطاول على الإسلام والتراث الإسلامي "للبحث عن التقريب والتوفيق بين مصالح الأوروبيين والمسلمين في مجال الاتصال والحوار الديني... فأسّس عدداً من المجتمعات الفرنسية - العربية للتبادل الثقافي^٣، وكان يعتقد بخلاف سابقيه ومعاصريه "أنّ مستقبل المسلمين ليس بتكيف العالم الإسلامي مع الحداثة والمعاصرة أو في التعليم الغربي أو بتخليه

١. محمد أركون، نقد العقل الإسلامي، ص. ٢١٥ و ٢١٨.

٢. الكسي جورافسكي، المهدات الفكرية للحوار الإسلامي-المسيحي، ملف "الحوار المسيحي-الإسلامي والعلاقات الإسلامية المسيحية"، مجلة الاجتهاد، العددان ٣١ و ٣٢، دار الاجتهاد، ١٩٩٦، ص. ١٥٦ و ١٥.

٣. جورافسكي، مجلة الاجتهاد، ص. ١٧٠.

عن القرون الوسطى، بل إنَّ مستقبل المسلمين يتعلّق بمدى وفائهم " للتقليد الابراهيمي " ومدى قدرتهم على إعادة بناء عالمهم الروحي الأصيل وتحديد ثقافتهم الحقيقية ولذلك أبدى رأياً متعاطفاً مع المسلمين "إننا يجب ان نلفت في علاقتنا مع شعوب الشرق إلى مسألة التعاطف إلى نوع من المشاركة العملية حتى في بناء لغاتها وقدراتها الفعلية، يتوجب علينا نحن الأوروبيين المساهمة الفعالة في هذا البناء...^١ وسواء اخذت اوروبا برأي ماسينيون أم لا، فإنّها لأسباب تتعلّق بمصالحها السياسية والاقتصادية فتحت مدّها أمام المهاجرين العرب من جنسيات وتوجهات مختلفة، وكان المسلمون يشكلون طليعة المهاجرين وخلال نصف قرن (١٩٥٠-٢٠٠٠) ظهر في فرنسا أكثر من الف مسجد ومكان للعبادة مع أنّ فئة سكانية هامة من أصل إسلامي كانت تقيم في هذا البلد، منذ زمن واعداد هذه الفئة لم تتزايد، بل يمكن ان يكون العكس صحيحاً دون ظهور علي، هذا ما تقوله منى فياض، ان ما كان يهم فرنسا هو اقتصادها الذي تؤمن جانباً منه اليد العاملة، وتتابع فياض "بينما كان يتزايد عدد المساجد خلال ١٥ سنة وان يبدو مذهلاً ولكنه جاء على أساس أن المهاجرين لن يعودوا إلى اوطانهم وتستطرد فياض "ظاهرة ولادة الإسلام في فرنسا لن تكفي بالتعبير عن نفسها في الإطار الخاص بل تعدته إلى العام وصارت ظاهرة إجتماعية "وعن تصرفات الآخرين تجاه (المسلم) تقول: "تصرفات يشوبها التمييز احياناً والعنصرية الصريحة احياناً أخرى". وهكذا تضطرب ثقته (المسلم) بنفسه فيشعر أنّه نكرة ويصبح نكران الذات (بمعنى الخصوصية الثقافية والحضارية) شرطاً للاندماج، قد يتحقّق وقد لا يتحقّق "يبدو أن سياق الإدراج قد بدأ وهي العملية التي تسمح للمهاجرين المسلمين بالانخراط في المجتمع الفرنسي مع السماح لهويتهم بالفتح والتعبير عن نفسها بحرية، وكجماعة في الإطار الفرنسي وذلك بعد أن فشل سياق الاندماج، أن يفاوض المسلمون كأفراد للدخول في المجتمع والنويان فيه ^٢، ولكن أليس هذا التمييز ناجماً عن التشكلات الدينية الإسلامية التي ترفض الاندماج في المجتمع الفرنسي، هناك ممارسات تستفيد من مناحات الحرية في فرنسا، وهي تقدم تفسيراً اجتماعياً لفرض السلوكية الشعائرية ضمن المجتمع الإسلامي، وتقول منى فياض: "ان اضطرابات حصلت في قطاع السيارات عامي ١٩٨٢-١٩٨٣، اعطت نموذجاً لقوة التحرك الاجتماعي الذي يمكن ان يقوم به المهاجرون المعتبرون كيد عاملة، نجح

١. جورافسكي، المرجع نفسه، ص. ١١٧.

٢. منى فياض، مجلة منبر الحوار، اصدار دار الكوثر، ١٩٩٢، العدد ٢٥، ص. ٤٥ و ٤٦ و ٤٧ و ٦٠.

الإضراب في الحصول على مطلب الصلاة الجماعية في مكان العمل تحت عدسات المصورين المدهوشين، وقد برهن ذلك إمكان الربط بين التبشير الديني والدعاية النقيية^١، وإذا ما أضفنا هذه الاملاءات إلى التمايز المظهري من خلال ظاهري الحجاب وحديثاً البرقع، نعرف جيداً أنّ الإسلام في أوروبا ينحو إلى تكوين هوية دينية منفصلة عن المجتمع الفرنسي وجدانياً، هوية لا تعترف بالعلمانية التي هي بامتياز عماد هذا المجتمع ودولته، ولكن أمين معلوف يقدم شاهداً حياً على أنّ السلطات الفرنسية مثلاً تأخذ بعين الاعتبار رأي أئمة المسلمين في كلّ عمل يهدف إلى التحوّل عن التقاليد الإسلامية^٢، وهذا أمر ملفت يعود إلى الاعتقاد بأنّ أوروبا لا تسعى إلى تغيير عقلية المهاجرين العرب والمسلمين باتجاه الاندماج في المجتمع الفرنسي.

لماذا لم يتحقّق التقارب بين الشرق الإسلامي وأوروبا...؟ يجب لودفيغ هاغن في كتابه مسيحية ضد الإسلام (حوار انتهى إلى الإخفاق)، إنّ الجراح التي أحدثها الماضي أكبر من أن تندمل، ما زالت الحواجز التي تنامت خلال تقليد طويل بين المسيحيين والمسلمين بعيدة عن أن تنهار... لقد كان هناك توجه جديد في الجمع الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢-١٩٦٥)، حول نظرة الكنيسة إلى المسلمين "تنظر الكنيسة باحترام كبير أيضاً للمسلمين الذين يعبدون الله الواحد الأحد الحيّ، وأكد على هذا الاحترام الحوار الرسمي الاول (مجلس الكنائس المسكوني) سنة ١٩٨٢ في سيريلنكا مع المؤتمر الإسلامي العالمي (كراتشي)، أما على أرض الواقع، وبصرف النظر عن المبادرات الكنسية، فإنّ العلاقة بين الديانتين لم تزَل على حالها إذا قيسَت بنموذج جمهورية ألمانيا الاتحادية. ففي هذه الدولة ما زال العزل الواسع النطاق للمسلمين وحصرهم في أحياء معينة مشكلة غير محلولة، ويرى هاغن أن المسلمين بصفتهن مواطنات ومواطنون يجب أن يجري الإقرار لهم أيضاً بإمكانية أن يعيشوا عقيدتهم في مجال بناء المساجد التي رحبت به الكنائس غير أنّه يظل بين صفوف السكان حجراً للصدام"^٣. ولتفعيل الإسلام في ألمانيا تحاول

١. مَنى فياض، المرجع نفسه، ص. ٥٠.

٢. أمين معلوف، مرجع سابق، ص. ٢٣٦.

٣. لودفيغ هاغن، مسيحية ضد الإسلام (حوار انتهى إلى الإخفاق)، ترجمة: محمد جديد، تقدمه رضوان السيد، قدم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص. ١٦٨.

المجتمعات الإسلامية، منذ عهد بعيد، أن تفرض تعليمًا دينيًا مدرسيًا لأطفال المسلمين علمًا أن المناقشة مستمرة في هذا الاتجاه، هناك محاولات جادة للدمج من طريق اعطاء تبعية مزدوجة ولا سيما للأطفال المولودين في المانيا، غير أن ذلك لا يحل المشكلات "ذلك أن التنازع بين الالمان والأتراك وبين المسيحيين والمسلمين أعمق من أن يزول عند طريق منح التبعية الشكلي، وماذا يجدي جواز السفر المزدوج عندما تكون الاسباب المتصلة بالعقيدة مانعة لحياة مشتركة خالية من العذاب والمصاعب، مدرسة المانية قبل الظهر وأسرة تركية بعد الظهر"؟^١

الإسلام في أميركا لا يختلف عنه في أوروبا من حيث خصوصيته الحادة، ومن حيث تبنيه سياسة الاختلاف والتمايز وعدم الاندماج. فالفرضية التي أسست عليها الولايات المتحدة الأميركية هي "الثقافات والناس أجمع، هم متساوون في بناء المجتمع الأمريكي. هناك من يستعيد رأيًا يعود إلى أربعة قرون إلى الوراء يقول "إن لمجموعة من العرب والمسلمين - وثقافتهم - لا بد أن تقوِّض مداميك رفاهية أميركا وخيرها وفي ظل هذه الأفكار يكمن الخوف من أن العرب والمسلمين سوف يحاولون هداية كل مرتد لا يؤمن بالله وبالقيم العربية، ولكن من يقصد (دير بورن) في ميتشغان حيث يرجع ٣٠ ٪ من اصل المئة ألف يقيم فيها إلى اصول عربية فإنه سيجد أميركا لا تختلف عن أميركا التي نعرفها".

في تلك المدينة يختلط الوشم المحرم إسلامياً مع الفطائر العربية، ويمتزج التراث الإسلامي مع كرة القدم او يدمج الإسلام بالحياة المدرسية اليومية، وتجسد ذكرى عاشوراء الحضور المميز للشيعية في ديربورن، ففي كل مباريات يجريها فريق كرة قدم، والتي كانت أهمها تجري في رمضان حيث يفرض الصيام، يبدو استناد اللاعبين إلى الدين هو وسيلة ناجعة... "ويلاحظ أن الالتزام الديني لدى المتزوجين هو نهج جديد من الورع الديني..." في ديربورن يتلاقى الدين الإسلامي مع مظاهر الاقتصاد الأميركي من خلال مسجدتها الذي يساوي ١٥ مليون دولار، ويعد بضع دقائق من مقر

١. لودفيغ هاغنم، المرجع نفسه، ص. ١٧٠ و١٧١.

٢. جوناثان كوريل، هذا الأميركي، أبحاث في الجذور العربية والإسلامية للمجتمع الأميركي، ترجمة حليم نصر،

الدار العربية للعلوم والنشر، الطبعة الاولى، ٢٠٠٩، ص. ٢٧١.

شركة فورد موتورز... فالخلط في الثقافات ولا سيّما التشديد على الدين وكرة القدم والعائلة هو أمر شائع في ديريورن^١.

مهما حاولنا التقليل من أهمية التناوب بين الشرق والغرب، نجد انفسنا أمام صورة سلبية للعلاقة بينهما فهناك احداث يومية حصلت في أميركا بين المسلمين والأميركيين، اذا ما قيسست بثقافة الشعب الأمريكي، تعني أنّ المجتمعات العلمانية عندما تثار لا تلجأ إلى القانون تاركة غرائزها تتحدّ نتائج تصرفاتها فردات الفعل السلبية يمكن توقعها عند أيّ حادث له أسبابه الإسلامية "فتقدمية الإسلام كانت موضوعاً لجدل متسم بالحق في الولايات المتحدة، منذ احداث ١١ ايلول ٢٠٠١، لم يكن يتوقع الأميركيون أنّ مركز التجارة العالمي الذي يجسد في قسمه الأرضي فن العمارة الإسلامية يصبح ركاماً نازفاً على يد إسلاميين متطرفين، كانت النقمة على الإسلام قد حفرت في الذاكرة حيث تفجرت في الإعلام الأميركي كلاماً حاداً، ويقدم ميشال سافاج نموذجاً لهذه النقمة حيث يقول في حديث له على الراديو: "أي نوع من العالم نعيش فيه عندما ندع الناس هنا مع كتاب حقد بين أيديهم، لا تقل لي إنني احتاج إلى اعادة تثقيف نفسي، بل إنهم هم الذين بحاجة إلى اعادة تصدير"^٢. ولكن في ردّة فعل معاكسة وصارخة وغير متوقعة "اعتناق أميركا للإسلام، ففي أعقاب ١١ ايلول ٢٠٠١، أقدم عشرات الآلاف من الأميركيين الذين اكتشفوا المزيد عن الدين الإسلامي على التحول إلى الإسلام"^٣.

الواقع العربي تحت المجهر الإحصائي

التباينات الثقافية المتألفة ابداعاً وتطويراً، أو المنهزمة تخلفاً وتراجعاً والتي يصوغها المجتمع لتشكل هويته الاجتماعية، لا يمكن رصدها إلّا من خلال حراكه الثقافي، ومع أنّ الدراسات الميدانية، رغم رصانتها واهتمامها في الحقل البحثي للراضاء على الماضي والحاضر، إلّا أنّ العلوم الإحصائية بدأت تشكل اليوم حيزاً مهماً في استخلاص المعطيات الهادفة إلى المحصلات المطلوبة.

١. جوناثان كوريل، المرجع نفسه، ص ٢٧٦.

٢. جوناثان كوريل، المرجع نفسه، ص ٢٩٠.

٣. جوناثان كوريل، المرجع نفسه، ص ٢٩١.

لعلّ أهمّ عمل نفذته مؤسسة الفكر العربي الحديثة النشأة هو إصدارها التقرير الأول للتنمية الثقافية، وهو وفاقاً للتعريف به، "تقرير سنوي يصدر عن هذه المؤسسة حول واقع التنمية الثقافية في الدول العربية، ويعنى بوصف وتحليل أهم مظاهر التنمية الثقافية، في ١٨ دولة عربية في العام ٢٠٠٧، ويشمل التقرير على الملفات الخمسة التالية: التعلم العالي في البلدان العربية - الاعلام العربي - حركة التأليف والنشر - الابداع - الحصاد الثقافي السنوي" ويقف التقرير عند العام ٢٠٠٦ عندما كان عدد الطلاب الجامعيين (٧،٢ ملايين)، وعندما كان عدد الجامعات ٣٩٥ جامعة وهو عدد ليس نهائياً.

إنّ المتنقل بين محاور أو ملفات هذا التقرير، سيتوقف عند أكثر من نتيجة مخيبة للأمل حتى وان يكن متعاطفاً مع الجهد المبذول في اعدادده، ومع ذلك لن نحكم على ما يعكسه هذا التقرير قبل تناول بعض ملفاته، لأنّه بمجمله أكبر من أن يحاط به في جزء من بحث.

نسبة الأمية في العالم العربي

تشير الدراسة حول الأمية إلى أنّ نسبة الأمية في الأقطار العربية هي (٨٠،٢، ٢٧ ٪) ويمكن تقسيم الدول العربية وفاقاً لنسبة الأمية في كلّ منها إلى ثلاث فئات:

- الفئة الاولى: من صفر إلى ١٠ ٪، فلسطين ٧،٩٥ ٪ الكويت ٧،٣ ٪
- الفئة الثانية: فوق الـ ٥٠ ٪ الصومال ٦٢،٣٥ ٪ جزر القمر ٨٥، ٥٠ ٪ اليمن ٥١ ٪
- الفئة الثالثة: بين ١١ و ٤٩ ٪ وهي الدول العربية غير المدرجة في الفئتين الاولى والثانية

إن اقلّ نسبة أمية ٢٠ ٪ وما دون تقريباً هي في الكويت وفلسطين والأردن وقطر ولبنان والبحرين وليبيا، وتلاحظ الدراسة إن نسبة الأمية في السعودية هي ٢١ ٪، وفي سوريا ٢٠،٢ ٪، وفي المغرب ٤٧،٣٥ ٪، وفي الجزائر ٣٠،١٥ ٪، وفي تونس ٢٦،٦٥ ٪، وفي مصر ٢٨،٨ ٪، أما في لبنان فالنسبة تتدنّى إلى ١٢،٣٥ ٪، وفي الاردن إلى ١٠،١ ٪^١.

١. التقرير العربي الاول للتنمية الثقافية، ص. ٣٦٦.

ماذا يمكن أن نستخرج من هذه الدراسة؟ أن المملكة العربية السعودية وهي دولة نفطية وغنية وقادرة أن تؤمن التعليم لكل مواطنيها نجد أن نسبة الأمية فيها مرتفعة ٢١,٨ ٪، بينما في لبنان والأردن، وهما بلدان ليس لديهما أية مداخل نفطية، ورغم ذلك تتدنى نسبة الأمية فيهما بشكل لافت، من جهة ثانية يلاحظ ان تونس وهي دولة علمانية نجد أن نسبة الأمية فيها ٢٦,٦٥ ٪، وهذا مناقض تماماً لسياستها العلمانية المزعومة، إن هذه الفوارق محيرة فعلاً، فالأمية لا نجدها دائماً في دول فقيرة، وقد نجدها في دولة علمانية كتونس، أو في دولة غنية كالسعودية.

التعليم العالي

يتناول التقرير مشكلة تعليم الإنسانيات والعلوم الإجتماعية في التعليم العالي، وهي تتلخص في أن نوعية التعليم فيها هي أدنى من نوعية التعليم في حقل العلوم البحتة والتطبيقية... والاعتقاد الشائع هو أن الإنسانيات هي أقل قيمة من العلوم المشار إليها، فعندما يجري الحديث عن التنمية أو يكتب عنها وعن مساهمة التعليم العالي في هذه التنمية، فإنما تتوجه المعلومات والتحليلات والأنظار إلى العلوم البحتة والتطبيقية^١.

إن إقدام المواطن العربي على التخصص في مجال العلوم الاجتماعية يفسر بسهولة هذا الاختصاص، ولا سيما أن مواد هذه العلوم تعطى في معظم الجامعات في العالم العربي باللغة العربية، بالإضافة إلى ذلك فإن اختصاصات هذه العلوم لا يجد حائزها فرص عمل، ذلك أن الإعتبارات الاقتصادية تطغى اليوم على تسيير الجامعات، فالمطلوب التركيز على الاختصاصات المفيدة في السوق^٢ ويلاحظ واضعو هذه الدراسة أن "علماء المجتمع" العرب غرقوا في الموجة الضخمة، التي مزجت الإنسانيات وعلوم الاجتماع بالأيديولوجيات السياسية، فتوسّع القطاع العام في البلدان العربية ساهم في علوم إنسانية واجتماعية سرعان ما سقطت في متاهات الادلجة والتنظير والعقائدية^٣

١. المرجع نفسه، ص. ١٢٧.

٢. التقرير العربي الاول للتنمية الثقافية، ص. ١٢٨.

٣. المرجع نفسه، ص. ١٣٩.

حركة التأليف والنشر

يشير التقرير إلى "أنّ العدد الإجمالي لمنشورات الوطن العربي من الكتب خلال عام ٢٠٠٧ هو ٢٧٨٠٩ عنواناً على وجه التقريب، ويبلغ عدد السكان ٣٣٢ مليون نسمة^١، وبذلك يكون لكلّ ١١٩٥٠ مواطن عربي كتاب واحد، بينما لكلّ ٤٩١ مواطن انكليزي كتاب واحد، ولكلّ ٧١٣ مواطن اسباني كتاب واحد. من جهة ثانية تقدم أنواع الكتب المنشورة فكرة واضحة عن نوع ثقافة المجتمع العربي، إذ أن الكتب الدينية تحتل المرتبة الثالثة (٥١٥٧) عنواناً بعد كتب البلاغة والأدب (٧٠٦٠) عنواناً والعلوم الإجتماعية (٦٣٥١) عنواناً^٢. ويلاحظ التقرير أنّ مجموع ما كتبه العرب في العلوم التطبيقية والنظرية ١٢٪ بينما بلغت نسبة ما كتبه في الأدب والديانات ٤٨٪^٣.

تصنيف جامعة شانغهاي لأفضل خمسمئة جامعة في العالم

من بين أفضل ٥٠٠ جامعة في العالم لسنة ٢٠٠٧ لم تحظ بالتصنيف، من الدول العربية التي تحتضن ٣٩٥ جامعة، سوى جامعة واحدة في مصر حيث جاءت في المرتبة العاشرة من بين عشر دول في آسيا والباسفيك تناول التصنيف ١٠١ جامعة فيهما، وصنفت تركيا في المرتبة التاسعة، بينما صنفت ٧ جامعات في اسرائيل من أصل ٨ جامعات في المرتبة الخامسة^٤.

الإعلام العربي

"أصبحت القنوات الفضائية العربية ظاهرة شديدة التميز في إطار التجربة التلفزيونية العربية وليس من المبالغة القول أنّ العمل التلفزيوني العربي أصبح متبلوراً بصورة كاملة حول هذه

١. المرجع نفسه، ص. ٤٠٨.

٢. المرجع نفسه، ص. ٤٠٤.

٣. المرجع نفسه، ص. ٤٠٩.

٤. المرجع نفسه، ص. ٣٥.

الظاهرة"^١، تنوّع القنوات الفضائية السابحة في الفضاء العربي (٤٨٢ قناة)، ما بين قنوات عامّة تغطي اهتمامات سياسية واقتصادية واجتماعية وفنية ورياضية وغير ذلك.

ما يعيننا من هذه الدراسة هو التوجّه المتخصّص بالنسبة للاستثمار، وتوجه الجمهور المتلقي والشيء الملفت في هوية هذه القنوات العربية أنّ الدينيّة منها تحظى بأعلى نسبة من مجموع القنوات وهي ١٨،٦ ٪، تليها تماساً قنوات الأغاني ونسبتها ١٨،٣ ٪، وتتدنى النسبة في القنوات المختلفة (اخباريّة، رياضيّة، اقتصادية، تعليميّة، ترفيهيّة) إلى ما دون ذلك بكثير ٩،٣ ٪، ووجه المفارقة في الأمر أنّ بعض الباحثين يقيّم القنوات الغنائية من منظور أخلاقي فيراها أداة سلبية من الأدوات المضادة للقيم الدينية التي تشجّع على الانحراف، ويكشف هذا الامر عن حالة التناقض التي يخضع لها العقل العربي وتأرجحه ما بين مفاهيم الحداثة والاصالة بصورة انعكست على الفضاء التلفزيوني^٢ ويشير التقرير إلى عدد القنوات فيحددها بـ (٥٨ قناة)، وهي تنوّع ما بين قنوات دينيّة اسلاميّة غالبية وقنوات مسيحيّة محدودة العدد... وتعر بعض القنوات الدينيّة الإسلاميّة عن معتنقي المذهب الشيعي... ويعلق التقرير "في ضوء ذلك يمكن القول بأنّ الفضاء التلفزيوني الديني أصبح يعكس حالة الاستقطاب الديني والمذهبي في الخطاب العربي"^٣.

عندما يعترف واضعو تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣، في عنوان كبير "نحو إقامة مجتمع المعرفة" أنّ السياق المجتمعي المؤثر في اكتساب المعرفة وبعد تعريف بالثقافة العالمية بأنّها جملة الادوات الفكرية والمفاهيم والنظم الشاملة والقيم، التي تحكم منظومة الفكر والعمل أو النظر والممارسة في الواقع المشخص للفرد والمجتمع، عندما يعترف التقرير أنّ التراث الفكري هو مكون أساسي من مكونات الثقافة... وأنّ الدين هو المنظومة الاعتقاديّة الرئيسيّة الشاملة التي توجه حياة هذه الثقافة...^٤ وعندما

١. المرجع نفسه، ص. ٢٧١.

٢. المرجع نفسه، ص. ٢٨٧.

٣. المرجع نفسه، ص. ٢٨٨.

٤. تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣ (نحو إقامة مجتمع المعرفة) برنامج الامم المتحدة، الصندوق العربي للائتمان الاقتصادي والاجتماعي، المكتب الاقليمي للدول العربية، ٢٠٠٣، ص. ١١٣.

يكون هذا هو المناخ الذي يستظل فيه التراث والدين والمعرفة، فأى مناخ يبقى لعلمانية لا نخالها آتية وان في الزمن البعيد؟

نمودجان يوضحان هشاشة التجربة العلمانية في الشرق الإسلامي والعربي، أولهما تركيا التي يشير حراكها السياسي إلى أنّ الشارع الإسلامي بدأ يضغط باتجاه إعادة ترسيخ هويته الإسلامية، وأحد أهم النتائج التي حققتها هي وصول حزب العدالة والتنمية الإسلامي إلى السلطة. وهذا التحول عزز التبريرات الأوروبية في ممانعة الاتحاد الأوروبي من انضمام تركيا إلى هذا الاتحاد، ولا سيّما أنّ الحزب الديمقراطي المسيحي في ألمانيا الاتحادية لا يخفي قلقه من عدم قدرة تركيا على ضمان حقوق الانسان، ولا سيّما حرية العقيدة للأقلية المسيحية فيها. أمّا النموذج الآخر فهو تونس التي تعيش صراعاً سياسياً داخلياً على خلفية ممارسة الإستبداد الذي يتجسد في خرق مبدأ تداول السلطة وبذلك لم يبق من البورقبيية إلّا قانون الاحوال الشخصية، رغم اندماج شريحة كبيرة من مجتمعها في الثقافة الفرنسية. أن من يتابع قناتي الحوار والمستقلة اللتين تبثان من لندن يقف على حقيقة آتية وهي أنّ العلمانية في تونس باتت علمانية مستبدّة وخارقة لحقوق الانسان، وبذلك اصبحت عنواناً إعلامياً لا يتوافق مع الواقع.

يستخلص ممّا تقدم أنّ المجتمع الإسلامي، عربياً كان أو أعجمياً، لن يقبل الثقاف مع المجتمعات المختلفة عنه ديناً وتطلعات، لا بل هو حاول، على مدى حضوره الطويل أن يفرض ثقافته الأحادية في بعديها اللاهوتي والتراثي مع عجزه المتنامي عن تقديم أي منظومة ثقافية في سياقات المفاهيم الجديدة للعالم المعاصر وهو إلى ذلك يرفض المفاهيم الغربية حتى في اطرها الحقوقية التي تهدف إلى بناء الانسان على قاعدة الاحترام وتكافؤ الفرص والحرية الفردية وحقّ التعبير وحقّ الانتماء وغيرها من الحقوق التي لا تأسرها او تصادرها أنماط الجماعة لتعيد انتاجها ايدولوجيا على طريققتها التراثية. إنّ اهتمام الغرب باعمال بعض العرب والمسلمين الثقافية والتي تتوافق مع مناحي تفكير مجتمعاته هي مثيرة للانتباه وليس بعيداً من هذه اللحظة يباع كتاب النبي لجبران خليل جبران في أميركا، حيث يلاقي رواجاً بين الكتب العائدة لأي مؤلف اميركي، ويجري تدريسه في الجامعات الاميركية.

واللافت قدرته على منافسة الكتب الأميركية، إذ بيع منه تسعة ملايين نسخة في الولايات المتحدة^١ ولكن الأكثر إثارة هو الحضور اللافت لأعمال جلال الدين محمد البلخي المعروف بـ (رومي) في أميركا حيث تمّ تحقيق العديد من أعماله "إن الجانب المنافع عن السلام في أعمال رومي هو الذي جعل منه عالمياً. وهذا يفسر لماذا بقي رومي حتى بعد أحداث ١١ أيلول يحتفظ بمكانته كشاعر يلتمس شعره الأميركيون من جميع الاعراق والخلفيات، في إحدى الترجمات لرومي يقول محقق بعض أعماله كولن باركس "أنّ عبقرية رومي هي نوع من أنواع العبقرية التي تنبع ممّا يتعدى الزمان"^٢. هذا الشاعر الذي ولد في بداية القرن الثالث عشر باعته كنبه ما يزيد عن النصف مليون نسخة منذ العام ١٩٩٠، ويقول باركس في إحدى ترجماته لـ (رومي) "كيف أمكن لهذا الملا الملتحي الآتي من شمال كابول أن يصبح محبوباً في أميركا"^٣. هذا نموذج لعبقرية شرقية لو تتكرّر لما كنا اليوم نقدم تساؤلاتنا حول العلمانية.

إنّ مقولة "الاتعاض من الماضي" تنطبق على شعوب آمنت بالحياة ومارستها بقدر من الطموح، ولذلك أعملت فكرها في صياغة إنسان جديد، إنسان يكره الموت لأنّه يكره النهايات المفروضة، وهذا ما أسس لمستقبل العالمين الأميركي والأوروبي.

إنّ العالم العربي اليوم لم يزل أسير هويته الثقافية الماضية، وبالرغم من الحضور الفاعل للعالم الغربي للشرق في الإقتصاد والإجتماع والسياسة، يصّر عالمنا على التنحي عن منافسات التحدي التي تحفزه على خدمة الإنسانية بكلّ مفاهيمها، يشهد على ذلك حضور المواطن العربي في تراتبية ثقافية متواضعة جداً ولاسيّما في مجال الثقافات المختلفة، فعندما نرى أنّ نسبة الأمية فيه هي ٢٧٪، والقنوت الدينية التي يتابعها هي ١٨،٣٪، وإن المطالعة تتوقف على الكتب الأدبية والدينية، وتكاد تكون عنده في آخر درجات نشاطاته. مجتمع هذا تراثه وواقعه الثقافي هل تدخل عالمه أنوار وعلمانية وحادثة؟

١. جوناثان كوريل، مرجع سابق، ص. ٢١٨.

٢. جوناثان كوريل، مرجع سابق، ص. ١٨٠.

٣. جوناثان كوريل، مرجع سابق، ص. ١٧٤.

لائحة مراجع البحث

- محمد الحداد، قواعد التنوير، من أجل توسيع دائرة التحمل الإسلامي للرأي المخالف، نصوص ومواقف، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.
- شرح العقيدة الكبرى المسماة عقيدة التوحيد للإمام عبد الله محمد بن يوسف شعيب السنوسي، تحقيق يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٦.
- هنري كوربان، عن الإسلام في إيران، مشاهد روحية وفلسفية، الجزء الأول، التشيع الاثناعشري، نقله إلى العربية نواف الموسوي، دار النهار للنشر، الطبعة الأولى ٢٠٠٠.
- محمد كرد علي، الإسلام والحضارة العربية، الجزء الثاني، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة ١٩٣٦.
- محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ترجمة هشام صالح، دار الساقى الطبعة الأولى ١٩٩٧.
- محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٠٩.
- أمين معلوف، اختلال العالم، دار الفارابي، الطبعة الأولى ٢٠٠٩.
- مارسيل بوزار، إنسانية الإسلام، ترجمة د. عفيف دمشقية، منشورات دار الاداب، بيروت الطبعة الثانية ١٩٨٣.
- د. صبحي الصالح، الإسلام ومستقبل الحضارة، دار الشورى، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٠.
- برتراند رسل، حكمة الغرب، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، عالم المعرفة، ٢٠٠٩، العدد .
- رشيد الخيون، الاديان والمذاهب بالعراق، منشورات الجمل، كولونيا، (المانيا) بغداد، الطبعة الثانية ٢٠٠٣.
- وضاح شرارة، الأمة القلقة، العاملون والعصبية العاملية على عتبة الدولة اللبنانية، دار النهار للنشر ١٩٩٦.
- سلمان فلاح، الدروز في الشرق الاوسط، دار المشرق للترجمة والطباعة والنشر، شفا عمرو، ٢٠٠٣.

- غيرتروود هيملفارب، الطرق إلى الحداثة، التنوير البريطاني، والتنوير الأميركي، والتنوير الفرنسي، عالم المعرفة ٢٠٠٩، العدد ٣٦٧.
- القرآن الكريم.
- لودفيغ هاغن، مسيحية ضد الإسلام، (حوار انتهى إلى الاخفاق)، ترجمة محمد جديد، قدمس للنشر والتوزيع، الطبعة الاولى، ٢٠٠٤.
- جونثان كوريال، هذه الاميركا، أبحاث في الجزور العربية والإسلامية للمجتمع الاميركي، الدار العربية للعلوم والنشر، الطبعة الاولى ٢٠٠٩.
- التقرير العربي الاول للتنمية الثقافية، مؤسسة الفكر العربي، الطبعة الاولى ٢٠٠٨.
- تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٣، (نحن اقامة مجتمع المعرفة).
- تحديات التاريخ والمستقبل، تأملات حضارية، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٦.
- بحوث في الفكر العربي القومي، اشكاليات نظرية، سلسلة دراسات أعدت بأشراف معهد الانماء العربي الطبعة الاولى ١٩٨٥.
- متطلبات الإصلاح في العالم العربي، مؤسسة عبد الحميد شومان، عمان، المؤسسة العربية للدراسات نشر، بيروت ٢٠٠٦.
- مجلة الاجتهاد، العددان ١٥ و ١٦، دار الاجتهاد، بيروت ١٩٩٢.
- مجلة الاجتهاد، العدد ١٩، ١٩٩٣.
- مجلة الاجتهاد، العددان ٣١ و ٣٢، دار الاجتهاد، بيروت ١٩٩٦.
- مجلة منبر الحوار، السنة السابعة، العدد ٢٥، ١٩٩٢.
- مجلة المستقبل العربي، العدد ٣٦٨، تشرين الاول ٢٠٠٩.